



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Gilles Deleuze : filozofia : znaki destrukcji

Author: Marta Zając

Citation style: Zając Marta. (2009). Gilles Deleuze : filozofia : znaki destrukcji W: L. Drong, J. Mydła (red.), "Znaki, tropy, mgławice : księga pamiątkowa w sześćdziesiątą rocznicę urodzin profesora Wojciecha Kalagi" (s. 178-187). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Marta Zając

Gilles Deleuze

Filozofia. Znaki destrukcji

Na kartach filozofii Gilles Deleuze wydaje się postacią nie tyle mroczną, ile paradoksalną. Aura demoniczności, jaka go otacza¹, niejednokrotnie ulega załamaniu. Dzieje się tak na przykład, gdy czytamy słowa Bogdana Banasiaka, dla którego spośród francuskich myślicieli ponowoczesnych Deleuze właśnie jest najbardziej „akademicki”². A akademickość to przecież synonim bezpieczeństwa. Styl akademicki zapewnia o formie bezpiecznej – takiej, która spełni oczekiwania, jakie wiążemy z tekstem naukowym, a zatem da gwarancję, iż podążając za tokiem wyводу, odnajdziemy się na końcu w jakiejś myśli, w jakimś obrazie, w jakiejś formie zwieńczenia całej wyprawy. Na tym polega paradoks Deleuze’a i problem z Deleuze’a odczytaniem innych myślicieli (a jest to kilka znaczących pozycji, które poprzedzają najważniejsze w dorobku *Différence et répétition*

¹ Por. K.A. Pearson: *Deleuze Outside/Outside Deleuze. On the Difference Engineer*, R. O’Toole: *Contagium Vivum Philosophia. Schizophrenic Philosophy, Viral Empiricism and Deleuze*. In: *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*. Ed. K.A. Pearson. London 1997, s. 1–22. Oto przykładowy sposób, w jaki krytycy wypowiadają się o Deleuze: „Kameleon [...] karykatura [...] liczba pozbawiona sensu, maszyna abstrakcji. Deleuze był potworem”. K.A. Pearson: *Deleuze Outside/Outside Deleuze...*, s. 3. Tłum. – M.Z.

² Zob. B. Banasiak: *Ogród koczownika. Deleuze: rizomatyka i nomadologia*. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 253.

(1968), *Logique du sens* (1969), oraz równie doniosłe teksty napisane z Félixem Guattarim, *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie I* (1972) oraz *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II* (1980)).

A wspomniany paradoks Deleuze'a i problem, jaki stwarzają jego dzieła, to między innymi styl Deleuze'a. „Filozof-potwór” (jak nazywa Deleuze'a Pearson), filozof monstrualny, który miał wytyczyć nową przestrzeń myśli³ w czasach, gdy tak zwana akademickość ani nie wzbudza podziwu, ani nie budzi też nadziei – pisze w sposób klarowny i przejrzysty. Wprowadza definicje, podziały, pojęcia, po czym klasyfikuje je, grupuje i zbiera w uwagach końcowych⁴. Co nie zmienia faktu, że wcześniej czy później czytelnik ma uczucie zagubienia i wyczerpania. Dochodzi zatem do pogwałcenia pewnej obietnicy, do niezgodności między tym, czego możemy (mamy prawo, obcując z taką, a nie inną formą) się spodziewać, a tym, co ostatecznie następuje. System Deleuze'a jest tylko pozorem systemu, pozorem-symulakrą, który obnaża bezzasadność samych pojęć systemu modelowego, i jego realizacji, systemu-kopii. System Deleuze'a przestaje działać, a ściślej: usystematyzowana myśl działa, ale już **poza** systemem. Takie wydają się zresztą intencje Deleuze'a,

³ Jest to chyba najsłynniejsze „hasło reklamowe” dotyczące Deleuze'a, znane głównie w formie niekompletnej, bo jak to często bywa z reklamą – koniec końców, sztuką zafalszowywania – dopowiedzenie całej treści niszczy wymaganą prostotę przesłania. W *Theatrum philosophicum*, recenzji *Logique du sens* i *Différence et répétition*, Foucault, jak się wydaje, wyraża swoje przekonanie o doniosłości myśli Deleuze'a: *un jour ce siècle sera peut-être deleuzien* [„być może pewnego dnia wiek nasz będzie nazwany wiekiem deleuzjańskim”]. M. Foucault: *Theatrum philosophicum*. In: *Dits et écrits* 1994, T. 4, s. 76. Cyt. za: Ch.J. Stivale: *Comment peut-on être deleuzien? Pursuing a Two-Fold Thought*. „The South Atlantic Quarterly” 1997, No. 3 (96), s. 516. Osiem lat później Foucault doda jednak *Et je dirais que ça n'empêchera pas que Deleuze est un philosophe important* [„i powiedziałbym, że w żaden sposób nie umniejsza to wagi Deleuze'a jako filozofa”], obracając tym samym poprzednią wypowiedź nie tyle w żart, ile w ostrzeżenie przed hagiografią. M. Foucault: *La scène de la philosophie*. In: *Dits et écrits*, T. 3, s. 571–595. Cyt. za: Ch.J. Stivale: *Comment peut-on être deleuzien? Pursuing a Two-Fold Thought...*, s. 516.

⁴ Wspomniana systematyzacja jest niezależna od podejmowanej przez Deleuze'a tematyki. Przykład stanowić będzie *Différence et répétition*, gdzie Deleuze wyklada zasady nowego porządku – porządku „czystej różnicy”, ale i *Présentation de Sacher-Masoch*, studium dwóch oblicz perwersji, sadyzmu i masochizmu.

który na wszystkie możliwe sposoby gloryfikuje ruch, a ruch pojmuje między innymi jako wykraczanie poza ustalone znaczenia (stąd też miano myśliciela zewnątrz⁵). Deleuze nie tyle igra ze słowem, ile z rzeczywistością i z sobą samym (mówi na przykład o sobie i Guattarim: „Napisaliśmy *Anty-Edypa* we dwóch. Jako że każdy z nas był kilkoma, dało to już mnóstwo ludzi [...] Dlaczego zachowaliśmy nasze nazwiska? Z przyzwyczajenia, wyłącznie z przyzwyczajenia”⁶). Jednocześnie, bawiąc się trochę w „diabelski młyn filozofii” i szokując szybkością, z jaką usuwa się grunt teoretycznych rozważań (na przykład pewność, z jaką piszący mówi/mówią „**ja** pisze/**my** piszemy”), Deleuze stawia dwa ważne pytania: jak myśleć (inaczej)?, i jak mówić (inaczej)? Stawia pytanie o nową przestrzeń dla myśli i o słowo, które za nią podąży⁷.

Deleuze nazywany jest „filozofem różnicy”. Może to dziwić o tyle, iż ponowoczesność jako taka pyta o różnicę (nie wyłączając tu Derridy, którego sława na pewno przyćmiewa stosunkowo małą popularność Deleuze’a). Na próbę wyjaśnienia napotykamy u samego Deleuze’a, który określa siebie jako najbardziej naiwnego, a przez to i najbardziej niewinnego ze swojego grona⁸. Owa naiwność i niewinność filozofa to surowość jego warsztatu, surowość pojęć, którymi się posługuje. To być może ów pozór systemu, pozór klarowności i przejrzystości. Kunszt Deleuze’a nie jest kunsztem słowa.

⁵ K.A. Pearson: *Deleuze Outside/Outside Deleuze...*, s. 2.

⁶ G. Deleuze, F. Guattari: *Kłaczę*. Tłum. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 221.

⁷ We wstępie do angielskiego tłumaczenia *Différence et répétition* Deleuze zapowiada, iż po okresie poświęconym studiom innych myślicieli, sam będzie teraz „uprawiał filozofię”. G. Deleuze: *Preface to the English Edition*. In: *Difference and Repetition*. Tłum. P. Patton. London 1994, s. XI. Plonem tej uprawy ma być, między innymi, myśl-kłaczę różna od myśli-drzewa, koncepcja, dla której grunt przygotowuje *Logique du sens*, i ostatecznie wyłożona z Guattarim w *L’Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie* I.

⁸ G. Deleuze: *Fendre les choses, fendre les mots*. In: *Idem: Pourparlers 1972–1990*. Paris 2003, s. 88–89. Cyt. za: E. Kaufman: *Madness and Repetition. The Absence of Work in Deleuze, Foucault and Jacques Martin*. In: *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Eds. E. Kaufman, K.J. Heller. Minneapolis–London 1998, s. 243.

Trudno tu zresztą mówić o kunszcie; to raczej pasja, z jaką odmalowuje on koniec świata, czysta magia destrukcji. Załamanie obrazu niewiele ma wspólnego z zakłóceniem widoczności, mgłą spowijającą słowo, ale następuje w wyniku załamania się samego paradygmatu, samego systemu pojęć, poprzez naruszenie ramy, która ów obraz podtrzymuje. Ale – co istotne – Deleuze nie każe nam po prostu patrzeć, jak stary porządek legł w gruzach, jak wysychają źródła, a imperia giną pod ciężarem sporządzonej na ich wzór mapy. Zamiast tego wskazuje na konieczne **poruszenie** obrazu, poruszenie, którego częścią sami się stajemy.

Co można jednak odnaleźć nowego albo – powiedzmy wprost – nowatorskiego u filozofa, który przez lata zajmuje się opowiadaniem cudzych teorii, eksplikuje cudze systemy, poświęca całe tomy na pracę podobną do tej, którą wykonała już prosta rzesza komentatorów? Hume, Kant, Nietzsche, Proust, Bergson, Spinoza. Wielkie systemy i wielcy myśliciele, wobec których staje drobna postać komentatora. Trudno jednak w taki obraz wkomponować Deleuze'a. Komentowanie wydaje się zawsze gestem wtórnym. Zakłada pokorę i usunięcie się w cień – nie tyle w cień własnego komentarza, ile tekstu, będącego owego komentarza przedmiotem. Może nawet wydawać się, iż komentują ci, co sami mają niewiele do powiedzenia. Ale komentarz jest też nawiązaniem i jako nawiązanie staje się wtórny. Pojawia się zatem kwestia pierwszeństwa i wtórności. A może, jak powiedziałby Deleuze, nie tyle pierwszeństwa i wtórności, ile **różnicy** i **powtórzenia**? Jeśli Deleuze poprzedza *Différence et répétition* serią komentarzy, to jest to chyba coś więcej niż chęć spełnienia wymogu solidnego czytania. To raczej pewna strategia, przygotowanie na przyjęcie nowego, **innego** pojęcia różnicy i **inne-go** pojęcia powtórzenia. Obszerne studia Deleuze'a jako historyka filozofii to szczególna sekwencja powtórzeń i różnic – pojęć, wokół których zarysowuje się jego późniejsza teoria. Znaczące jest poza tym, iż Deleuze, choć wpisuje się w zainicjowany przez nowoczesność projekt obalenia platonizmu⁹, nie poświęca osobnej monografii Platonowi, wprowadzając go od razu na bitewną przestrzeń *Dif-*

⁹ Por. B. Banasiak: *Ogród koczownika...*, s. 256–257.

férence et répétition i *Logique du sens*. Platona bowiem Deleuze w żaden sposób nie pragnie powtórzyć, ale chce znaleźć sposób wyjścia **poza** jego system, który powtórzeniu i różnicy odmawia wartości.

Pora wyjaśnić kluczowe dla Deleuze'a pojęcie „czystej różnicy”¹⁰, choć takie wyjaśnienie zawsze ocierać będzie się o banał. I znowu, refleksja nad tym, **jak** Deleuze pisze, nad stylem czy strategią prowadzenia myśli jemu właściwymi, odsłania znamieny rys samej już teorii. Czystą różnicę można by wytłumaczyć jednym zdaniem. Na przykład: czysta różnica to różnica nienazwana, gdy spotyka się różne z różnym, i tylko ów fakt zetknięcia się różnego z różnym, **wydarzenie** różnicy, ma znaczenie, a nie zastygły tego wydarzenia obraz, odsłaniający oblicze różniących się pojęć. Zdanie to (wprawdzie nie proste, ale wielokrotnie złożone, mieszczące się jednak w granicach poprawności językowej, zwłaszcza jeśli normę miałaby stanowić składnia francuska) daje jakieś pojęcie o pojęciu czystej różnicy. Czemu więc powstała książka? Bo Deleuze nie pisze podręcznika, i nie tworzy też systemu. Pokazuje, że wiedza dokonuje się **poza** systemem. Wiedza w obrębie jakiegoś systemu jest tylko pozorem wiedzy.

Tym, co jednak podstawowe i niezmiennie dla pojęcia czystej różnicy, jest zmiana, jaka następuje w samym myśleniu o negacji i zaprzeczeniu. Czysta różnica różna jest od różnicy platońskiej, która z założenia od-dziela, podtrzymuje dystans. Deleuze'a pytanie o różnicę postawione poza sferą negacji, bez konieczności ustalania granic i podtrzymywania autonomii, jest bezsprzecznie jego najważniejszym teoretycznym posunięciem. Następuje bowiem szczególne „rozchwianie” rzeczywistości, otwierają się nowe przestrzenie myśli, drogi wyjścia z ograniczeń, z zamknięcia, na jakie skazuje myśl różnica pojmowana tradycyjnie – a zatem wyłącznie na sposób platoński¹¹.

¹⁰ Najobszerniej Deleuze'a koncepcja czystej różnicy została wyłożona w *Différence et répétition*. Paryż 1968.

¹¹ Zob. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Tłum. B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 192–193.

Odzyskana godność różnicy (i powtórzenia) pobrzmiewa u Deleuze'a dość wyraźnie w jego przekonaniu, iż gra różnic (i powtórzeń) jest początkiem wszystkiego¹². Deleuze gloryfikuje więc różnicę – za jej siłę sprawczą, za moc, którą posiada, za ruch, który tylko od niej się wywodzi. W przestrzeni, którą opisuje Deleuze, nie podążamy w sposób linearny: od początku do końca, ale zamiast tego dynamicznie: zaczynając niejako **ze środka** – z wnętrza i kierując się ku zewnątrz. Takie też oblicze pierwszej katastrofy, jaka dokonuje się wraz z nowym pojęciem różnicy: przesunięcie, uskok, niezgodność, zaburzenie porządku linearnego. Katastrofę tę można przedstawić, przywołując pojęcie zewnątrz – zewnątrz rozumianego jako atak na wnętrze, na wewnętrzność, lub jeszcze inaczej – na jakąkolwiek granicę pomiędzy, także pomiędzy wnętrzem i zewnątrz. Zewnątrz nie jest bowiem przeciwieństwem wnętrza, ale ruchem, który wytwarza między nimi strefę wspólną, strefę ich współistnienia, spotkania. Konsekwentnie, moc istnienia tkwi w niezgodności, mówi Deleuze, między innymi tworząc koncepcję Stwórcy, który stwarza jedynie poprzez różnicę między tym, co jest, a tym, co miało być¹³. Poprzez nowe pojęcie różnicy ulega również przerwaniu logika rozumowania, która z żelazną dyscypliną wiedzie nas od przesłanek ku wnioskom. Bogactwo znaczeń zamienia się wówczas w przestrzeń jednej tajemnicy-groźby (potwór Minotaur) i jednej tylko ścieżki, drogi rozumowania, która może stać się naszym ocaleniem z mrocznych i chłodnych przestrzeni labiryntu (nić księżniczki Ariadny). Deleuze ogłasza jednak śmierć Ariadny, a wraz z Ariadną ginie labirynt. Nić logicznego wywodu nie służy już niczemu konstruktywnemu. Zamiast symbolem ocalenia staje się bowiem narzędziem samounicestwienia. Jedyne, do czego może się jeszcze przydać, to – śmierć Ariadny (przez powieszenie)¹⁴.

¹² Por. „Wszystkie tożsamości są tylko udawane, wytwarzane jako optyczny »efekt« w toku głębszej gry, gry różnicy i powtórzenia. Chcemy myśleć o różnicy samej w sobie i o stosunku tego, co różne, z tym, co różne niezależnie od form przedstawienia [...]”. G. D e l e u z e: *Różnica i powtórzenie...*, s. 191.

¹³ G. D e l e u z e: *Différence et répétition...*, rozdz. V.

¹⁴ W *Différence et répétition* Deleuze w kilku zaledwie miejscach przywołuje postać księżniczki Ariadny. Te parę zdań wystarczyło jednak, by z poplątanej nici

Wspomniane wcześniej Deleuze'a odczytania innych filozofów to także szereg katastrof, gdyż zza ich twarzy wychyla się zawsze inna twarz, a zza niej jeszcze inna¹⁵: ostatecznie jest to zniekształcona twarz samego Deleuze'a (ale – jak wiadomo – Deleuze nieszczególnie dba o swój wizerunek i do kwestii stabilnego, wyrazistego „ja” podchodzi beztrzesko). Jak słusznie zauważa Banasiak o Deleuze'a użyciu Nietzschego, „pokawałkowane niczym Dionizos i mroczne niczym obrzędy ku jego czci dzieło Nietzschego pod piórem Deleuze'a zostaje zsyntetyzowane i rozświetlone”¹⁶. Skąd jednak ta pasja scalania pokawałkowanych ciał i rozświetlania ciemności u myśliciela, który kpi z nadziei pięknoducha na oswojenie różnicy¹⁷ i nieodmiennie opatruje opiewane przez siebie pojęcia: różnicę i powtórzenie, mianem „demoniczne”? Deleuze niewątpliwie podporządkowuje sobie innych, zakłada im swoją własną maskę – być może w przekonaniu, że nigdy i nigdzie nie ma oryginału, a tylko różnica i powtórzenie. To, co zostaje w Deleuze'a tekście o Nietzschem, to przecież tylko powtórzenie różnicy. Nie ma Nietzschego, ani nie ma Deleuze'a, jedynie znak, powtórzenie (przekazanie) ich różnicy. Początek to mnogość różnic; to, co z Nietzschego powraca w myśli Deleuze'a, to ich wzajemna różnica.

Owo pytanie o różnicę doprowadza – jak widać – do globalnej katastrofy, ale jest to, w przekonaniu Deleuze'a, katastrofa powab-

Ariadny uczynić znak rozpoznawczy, skrótowy obraz ostatecznej koncepcji myśli, jaką formułuje Deleuze. I tak, tytuł jednej z bardziej znaczących recenzji *Différence et répétition*, eseju M. Foucaulta, brzmi *Ariane s'est pendue* [Ariadna się powiesiła].

¹⁵ Por. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie...*, s. 193. Motyw ten pojawia się również we wspomnianym eseju M. Foucaulta: *Theatrum philosophicum...*, który zamyka obraz niekończącego się karnawału, procesji masek, a filozofia przystacza się w teatr, prostą zamianę jednych masek na drugie: „Oto teatr, w którym śmiech sofistów dochodzi spoza maski, którą rzekomo założył Sokrates. [...] Z budki wartownika [...] przez okrągłe okienko wychyla głowę Duns Szkot, chlubi się on wspaniałymi wąsami, które należą jednak do Nietzschego, a Nietzsche z kolei to Klossovski w przebraniu”. M. Foucault: *Theatrum philosophicum*. In: *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*. Ed. D.F. Bouchard. Transl. D.F. Bouchard, S. Simon. Oxford 1977, s. 196. Tłum. – M.Z.

¹⁶ B. Banasiak: *Problemat Nietzschego*. W: G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Tłum. B. Banasiak. Warszawa 1993, s. 209.

¹⁷ Zob. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie...*, s. 192.

na, pełna obietnic, której moc niszczy, ale i ocala. Na czym jednak polega piękno wydobytej z czeluści platonizmu apokalipsy?¹⁸ Przede wszystkim na tym, że katastrofą nie jest, można by tu odpowiedzieć, jakoby na potwierdzenie opinii, że tak naprawdę Deleuze nic nie mówi, a jedynie puszcza w ruch słowa i myśli. Byłby to jednak ten rodzaj katastrofy, którego nie wiążę z filozofią Deleuze'a. Byłaby to katastrofa spektakularna, widowiskowe ogłoszenie końca, po którym – jeśli koniec jednak nie nadchodzi – czujemy się śmieszni i zagubieni we własnych spekulacjach. Chybotliwe piękno deleuzjańskiej katastrofy polega raczej na zawieszeniu **pomiędzy** dwoma porządkami, stanami, wartościami, znaczeniami. To piękno sfery **pomiędzy**, która wydobywa z ustalonego miejsca i niesie ku innemu, piękno sfery **pomiędzy**, która jest wieczna (wiecznie odradzająca się), ale nie jedyna¹⁹.

W tym miejscu pojawia się pewien istotny aspekt myśli Deleuze'a (i później również Guattariego). Deleuze wyraźnie wskazuje na konieczność **współistnienia** dwóch porządków, z których żaden, jak się okazuje, nie jest na tyle doskonały, aby rzeczywistość miała w nim pozostać, zastygnąć, zamrzeć w bezruchu. Skaza platonizmu to **wyłączność** paradygmatu, jaki narzuca. Deleuze tworzy wprawdzie przestrzeń dla czystej różnicy, nie podporządkowanej platońskiej idei różnicy jako negacji, nie podporządkowanej reprezentacji

¹⁸ Deleuze podkreśla, iż symulakra, obraz-pozór, od początku była obecna na obrzeżach systemu Platona, pozornie tylko rozpostartym pomiędzy dwoma pojęciami: modelu-oryginału i kopii-odbicia. Symulakra, symulując swój duchowy związek z boskim oryginałem, poprzez swoją symulowaną bliskość z systemem, pod który się podsywała, stanowiła dla tegoż systemu śmiertelne zagrożenie. Najważniejsze dla Platona, twierdzi Deleuze, nie było zatem rozróżnienie między modelem a kopią, określenie łączących ich powiązań, ale (nie zawsze możliwe, a zatem rujnujące cały system) rozróżnienie między kopią „wierną”, wiernie odwzorowującą model i, równie dokładną choć pozorowaną, „zbuntowaną” kopią symulakra. Symulakra, w Deleuze'a odczytaniu Platona, nabiera niepokojącego wymiaru podskórnego zagrożenia, wypieranej myśli, powracającego lęku, zatajenia prawdy. Zob. G. D e l e u z e: *Le simulacre et la philosophie antique*. In: I d e m: *Logique du sens*. Paris 1969.

¹⁹ Zob. G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i: *Mille plateaux*. [Vol. 2]: *Capitalisme et schizophrénie*. Paris 1987.

i tożsamości. W żaden sposób nie domaga się on jednak wykluczenia dawnego porządku, zastąpienia go nowym. Wykluczenie i zastąpienie to przecież strategię właściwą logice różnicy negatywnej. Deleuze nie chce powtórzyć błędu Platona, który nie dopuścił do głosu prawdy pozoru, przez co jego system stał się jedynie pozorem prawdy. Pragnie jedynie uwolnienia czystej różnicy, a nie jej tryumfu. Posługując się językiem mitologicznych obrazów, Deleuze nawołuje, by wpuścić nieco krwi Dionizosa w żyły Apolla, tak by rozum (kojarzony z porządkiem apollińskim) zabrzmiał choć przez chwilę dionizyjskim śpiewem²⁰. A księżniczka Ariadna, której domniemana śmierć miała być jednoznaczna z zerwaniem nici, końcem porządku linearnego, odradza się jako czysta różnica, wieczna narzeczona, przechodzi z rąk niewiernego Tezeusza do rąk Dionizosa²¹, następuje **różnicowanie się różnicy**, nieskończone rozszczepianie się różnic, tkanka rzeczywistości, zrodzona przez deleuzjańską apokalipsę²².

Nie takim stwierdzeniem powinna się jednak zakończyć refleksja nad Deleuze'em i znaczeniem jego filozofii. Deleuze wierzył w skuteczność myśli, w myśl, która jest działaniem, znakiem buntu, aktem wymierzonym przeciwko temu, co jest. I tak na przykład Deleuze'a dyskurs o różnicy zmienia pojęcie różnicy na tyle, iż – po Deleuzie – dyskurs o różnicy nie jest już możliwy. Chociaż Deleuze pisał jeszcze o różnicy *in abstracto*, po Deleuzie, pisząc o różnicy, trzeba już określić swojego Innego. Deleuzjańska różnica (z definicji) jest **wydarzeniem**, wydarzeniem spotkania, a zatem ten, kto mówi o różnicy, nie do końca mówi swoim głosem: bo doświadczenie różnicy (tego, co różne) nieodwołalnie naznaczy jego słowa. W ten sposób dokonuje się zastąpienie dyskursu o **Innym** dyskursem **Innego**. Ta sama prosta choć wymagająca zasada: bez spotkania z Innym dyskurs o Innym nie jest możliwy. A poznanie Innego (owo wydarzenie różnicy) jest doświadczeniem wstrząsającym, trau-

²⁰ G. Deleuze: *Différence et répétition...*, rozdz. VI.

²¹ Ibidem.

²² Por. „W pozorze, powtórzenie wznosi się już na powtórzeniach, a różnica wznosi się już na różnicach. Powtarzają się powtórzenia, i różnicuje się to, co różnicujące”. G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie...*, s. 191.

matycznym, i nie dokona się bez porzucenia siebie: to apokalipsa. Inny ma zawsze jakąś twarz. Bez spojrzenia w tę twarz (twarz obcą, bez krzepiących śladów naszej obecności) dyskurs o Innym jest tylko mało przekonującą (także w sensie etycznym) grą słów. Deleuze zastawia więc pułapkę na tych, którym filozofia miała dać schronienie przed rzeczywistością. Być może słowa o „szatańskim poczuciu humoru” (jakim rzekomo wykazał się Foucault w swoim wspomnianym już pseudohagiograficznym komentarzu o doniosłości myśli Deleuze’a)²³ nie odnoszą się jedynie do Foucaulta (zgodnie zresztą z koncepcją filozofii jako procesji masek). Albowiem tylko poczucie humoru może nas ocalić przed zniszczeniem, jakie sieje pozornie akademicka filozofia Deleuze’a.

²³ Zob. G. Deleuze: *Fendre les choses, fendre les mots*. Cyt. za: E. Kaufman: *Madness and Repetition...*, s. 243.